

# Fronteira da fé – Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Dentro de nós há também um Universo  
Daqui nasceu nos povos o louvável costume  
De cada um chamar Deus, mesmo o seu Deus,  
A tudo aquilo que de melhor ele em si conhece  
E deixar aos seus cuidados o céu e a terra.  
Ter-lhe temor e, talvez até mesmo – amor.

J. W. Goethe  
Proêmio

## Algumas trilhas no campo do sagrado

QUERO RETORNAR por um momento a uma celebração havida no Rio de Janeiro, em julho de 1992, quando autoridades de todo o mundo e mais um número expressivo de pessoas e de pequenas e grandes ONGs, vieram reunir-se no Rio de Janeiro para a grande *Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente*, a *Eco-92*. Muito menos oficial do que outros, o evento que quero apresentar aqui foi um grande encontro religioso em torno ao sentido da Vida e ao destino do Planeta Terra.

Com o olhar voltado para o céu e dançando ao ritmo de cânticos espirituais, uns 3000 fiéis de 25 religiões e credos tão diversos como o catolicismo, o hinduísmo, o judaísmo e o candomblé, esperaram o amanhecer desta Sexta-feira como a chegada de “um novo dia para a Terra”.

Foi desta maneira que a edição de *Terra Viva*, o jornal alternativo do *Fórum Global* celebrado durante a *Eco-92*, anunciou o que acabara de ser a “celebração inter-religiosa: *um novo dia para a Terra*”. Eram muitas as pessoas presentes e havia gente de vários credos e religiões. Mas não todas. E as razões de suas ausências devem ser assunto das páginas que nos esperam adiante. Por que motivo estavam ali presentes líderes e seguidores de uma religião oriental chamada *Brahma Kumaris*, desconhecida de 98 entre cada cem brasileiros, quando, até onde se saiba, não se fizeram representar os pastores e “obreiros” das principais confissões evangélicas pentecostais, cuja presença é a cada dia mais visível em todo o País? Porque tantas outras “autoridades religiosas” não teriam sido convidadas, enquanto outras preferiram não aderir a uma cerimônia múltipla de ritos e preces destinados, segundo os organizadores do evento, a “mudar o curso materialista da

sociedade a que se atribui o caos ambiental, e lutar pela causa de um renascer espiritual que torne o nosso planeta um lugar habitável”.

As autoridades religiosas fizeram alternar (depoimentos) de pastores protestantes, rabinos judeus, teólogos islâmicos, mamos indígenas guaranis, sacerdotes do bramanismo hindu e do budismo japonês, espíritas, irmãos do Santo Daime amazônico<sup>1</sup>.

O croques que o *Instituto de Estudos da Religião* publicou a respeito do que ele mesmo chamou de: “aldeia sagrada”, montada para uma semana de outros acontecimentos menores, no Aterro do Flamengo, ilustra de uma maneira muito simples este raro ajuntamento de pessoas e de grupos entre a religião conhecida e a unidade esotérica recém-inaugurada, que repartiram por sete dias os espaços e cenários dados a todas e a cada comunidade de crença e culto.

Difícilmente teria sido possível colocar em uma grande praça pública, entre a montanha e o mar do Rio de Janeiro, uma imagem melhor do que está acontecendo no multiforme universo dos sistemas religiosos de sentido no Brasil de hoje, do que o desenho que retratou a distribuição dos espaços na tarde e noite de um dia de julho durante a *Eco-92*. Muito embora ele nem de longe retrate os nomes e desenhe as presenças de todas as religiões, os credos e os outros sistemas espirituais de sentido que constituem ou que atravessam em alguma latitude o mapa do campo religioso brasileiro de agora.

É possível que este detalhe coreográfico não seja um espelho fiel do cenário de escolhas e de espaços da experiência religiosa no Brasil. Alguém poderia argumentar, e com bons motivos, que ademais de várias confissões de crenças evangélicas e, mais do que tudo, pentecostais, cuja atividade e cuja crescente relevância na formação de culturas no Brasil é inegável, não estavam representadas no grande do Aterro do Flamengo. O mesmo terá por certo acontecido com religiões e igrejas mais ortodoxas, mais “fechadas” e, portanto, menos sensíveis a tais tipos de representação em público. De outra parte, muito provavelmente a imprensa e os turistas de evento terão dado mais importância ao que interpretam com os olhos do desejo do exótico, do que com um critério de avaliação mais compreensivo. Uma festiva dança dos *Hare Krisna*, ou uma tenda de adeptos do *Candomblé*, assim como a inesperada presença de alguns xamãs indígenas lhes poderá haver chamado a atenção mais do que o papel reservado às *comunidades eclesiais de base*, seguidoras de uma Teologia da Libertação.

Ao lado dos pequenos e grandes encontros uniconfessionais, como um *Congresso Ecumênico* católico ou uma das grandes concentrações dos *Testemunhas de Jeová* em um estádio de futebol; ao lado de alguns mais raros encontros de vocação ecumênica e inter-ecclesial, começa a ser um costume de tendência crescente, o convite à participação de pessoas e equipes de sistemas de sentidos as mais diversas, as mais originalmente distantes, pelo menos até então. Algo como se uma vocação ecumênica de partilha ritual de momentos devotados a um sagrado generosamente polissêmico, fosse alargada ao máximo de suas frontei-

ras. Alargado até onde elas fossem estendidas até limites onde o religioso-confessional por um instante compartilhasse um mesmo cenário de festa e rito com espiritualidades não-confessionais (embora francamente confessantes); com grupos nativos cujos rituais até hoje são vistos pela ortodoxia cristã menos tolerante como “cultos de feitiçaria”; com pessoas e pequenas comunidades autodefinidas como esotéricas ou praticantes de uma das vertentes do universo de símbolos e de gestos, aqui e ali associados à *Nova Era*.

Tudo se passa – e é justamente isto o que torna tão fecundo e atraente o mundo das invenções culturais do sagrado – como se afinal lograssem estar próximos, quase irmanados os campos de vocação antes e até hoje tão conflitados. Cenários de crença e prática dos mistérios de alguma forma de fé, onde se congregam usuários ou seguidores *na, através da* ou *ao redor* da religião: o *profeta* crítico do estabelecido e enunciador da emergência do novo, do heterodoxo e, não raro, do neosectário; o *sacerdote* consagrador do sistema religioso estabelecido como uma igreja; e o *feiticeiro*, profanador da pureza pretendida da religião. É como se estes atores do sagrado legítimo, emergente ou impuro, sempre em luta uns contra os outros, segundo Max Weber, pelos direitos de posse e uso do capital-de-sentido com valor-de-fé, recomeçassem a estabelecer, pelo menos em recantos menos ortodoxos da praça social das crenças, um estranho acordo de paz. Pelo menos “ali” e pelo menos “por agora”.

E, como tantas outras pessoas à minha volta, quando eu salto de um cenário de multidões e de um raro evento ocorrido há alguns anos atrás, para o que me acostumo a assistir acontecer e mudar à minha volta, no círculo mais próximo de quem sou e desde onde convivo com as pessoas mais íntimas, o que tenho para dizer não é muito diferente.

Antes de chegar a uma reflexão mais detalhada a respeito do que parece estar configurando e do que parece estar acontecendo entre os sistemas culturais de sentido, tomando como um exemplo o universo religioso brasileiro, que o leitor me permita desenhar à sua frente um mapa bastante sumário, mas suficiente, espero, do que seria agora um campo de composição das alternativas religiosas mais visíveis no Brasil.

### **O mundo das religiões no Brasil de hoje**

Ao desenhar com algumas palavras e muitos exemplos um mapa sumário das religiões no Brasil de agora, pareceu-me sugestivo começar por uma lista simples e nada completa de nomes de livros de e artigos sobre religiões no País. Escolhi-os ao acaso e vários deles são trabalhos de antropólogos e sociólogos meus amigos. Vejamos: *Os errantes do novo século*; *Milagre em Juazeiro*; *A comunidade eclética espiritualista universal*; *O vale do amanhecer*, *A marginália sagrada*; *O carnaval devoto*; *Os cavaleiros do bom Jesus*; *A morte branca do feiticeiro negro*; *Vovó Nagô, papai branco*; *O mundo invisível*; *Os deuses do povo*; *Os deuses canibais*; *A Terra sem males*; *Rezadores, pajés e puçangas*; *Religioso por natureza*;

*A obra e a mensagem; A experiência da Salvação; Dentro de um ponto riscado; O refúgio das massas; Fazendo estilo, Criando gênero; Guerra de Orixás; Os escolhidos de Deus; Comunidade eclesial, comunidade política; Tempo de Gênesis; Religião e dominação de classe; Os santos nômades e o Deus estabelecido.*

Eles poderiam ser muitos outros, mas por enquanto esta lista nos serve. Temos aí uma intrigante coleção de nomes de estudos sobre religiões indígenas, de origem afro-brasileira, sobre o espiritismo, as várias confissões evangélicas, o catolicismo, os movimentos messiânicos do passado e novas religiões que dificilmente poderiam se enquadrar no mesmo setor do campo de qualquer uma das outras já existentes. Tomado no seu todo e na multiplicidade de suas diferenças, existem muito mais alternativas de afiliação religiosa. Afora as religiões, confissões e igrejas tradicionais e mais visíveis, como o Cristianismo Católico e o Evangélico (não-pentecostal e Pentecostal), o Judaísmo, o Espiritismo Kardecista e outras, é a cada dia mais viva a presença de antigas religiões orientais revisitadas e recém-estabelecidas no Brasil (o Budismo em suas diferentes variações seria o melhor exemplo) ao lado de neoreligiões de tradição oriental e, em menor número, ocidental. Como seria possível descrever este universo rico e diferenciado, não tanto pela quantidade de semelhanças, mas pela qualidade das diferenças?<sup>2</sup>

Para começarmos a compreender primeiro a estrutura e depois a dinâmica do campo religioso no Brasil, proponho que imaginemos o espaço em branco de uma folha de papel deitada na horizontal. Coloquemos no extremo à esquerda as religiões dos primeiros povoadores do que veio a ser, depois, o Brasil: os povos e as nações indígenas. Aprendemos na escola que os muitos grupos tribais ao tempo da chegada dos europeus tinham uma vaga espécie única de religião, com um misterioso deus supremo: Tupã e uma perigosa tradição de fazer matarem e comerem os seus prisioneiros. Nada mais falso, antes e agora. Subsistem hoje em dia pessoas e tribos em um número muito pequeno, face ao que houve antes. Eles não são mais do que algo entre 170 e duzentos mil. Mas, ao contrário do que muitos imaginam, estes remanescentes de quase cinco séculos de genocídios e agressões, distribuem-se em diferentes etnias e algumas nações indígenas; distribuem-se por praticamente todo o País em várias tribos com culturas próprias e, em seu interior, com sistemas religiosos peculiares, alguns deles de uma bela e rara complexidade.

Mesmo depois de muitos anos de trabalho catequético e conversionista, católico e protestante, muitas culturas indígenas preservam ainda as suas religiões, mesmo nos casos em que vários de seus membros já se converteram a alguma confissão cristã. Algumas destas religiões possuem um profundo sentido profético, como é o caso dos Guarani. Na história recente do Brasil houve mesmo alguns surtos indígenas de tipo messiânico.

Coloquemos no extremo oposto, ao lado direito de nosso mapa, outras religiões de grupos étnicos ou de grupos culturais minoritários. Mas ao contrário dos nossos povos indígenas, essas pessoas, suas unidades culturais e as suas

religiões vieram da Europa e também da Ásia e aportaram no Brasil isolados ou em levas de migrantes, entre meados do século XIX e os últimos anos do século passado. Pensemos nos judeus e sua religião, nos diversos migrantes muçulmanos, árabes ou não. Lembremos o Cristianismo Ortodoxo dos libaneses e de europeus mais a Leste da Áustria. Não esqueçamos o Budismo, o Xintoísmo e o Confucionismo e outras confissões trazidas ao Brasil como os migrantes japoneses e de outros povos vindos da Ásia há muito tempo, ou em anos recentes, como os coreanos.

Urbanas em sua imensa maioria, essas religiões, majoritárias ou ativamente presentes na cultura de seus países de origem, possuem em comum com as dos povos indígenas, aqui no Brasil, o fato de que quase sempre estão restritas ao âmbito de suas próprias comunidades étnicas e culturais. Algumas arcaicas ou recentes tradições religiosas em geral classificadas como “orientais” poderiam estar sendo agora uma exceção. Assim, existem entre nós alguns budistas não-orientais e nem descendentes de orientais. Eles serão ainda demograficamente muito poucos, mas a qualidade do que eles e outros, vizinhos ou próximos, inauguram nas culturas religiosas no País é de um valor bastante grande. A um primeiro olhar, não confundamos estas religiões muito antigas e de minorias culturais entre nós, como o Budismo ou o Xintoísmo, com outras religiões chegadas a pouco “de fora” e que, ao contrário das primeiras, mesclam-se com a vida cotidiana e fazem inúmeros convertidos, como a *Seicho-no-Ié* e a *Igreja Messiânica*. Elas nos esperam adiante.

Voltemos por um momento à nossa margem esquerda. Bem ao lado de uma linha imaginária, vizinha ao território cultural das inúmeras religiões indígenas, seria oportuno colocarmos alguns tipos e variações de cultos e de práticas que nem sempre chegam a constituir religiões formais. No entanto, sobretudo em toda a Amazônia, a presença deles é bastante considerável. Exemplos: a *Page-lança Amazônica* e os *Cultos de Jurema*.

Ao lado deste novo espaço, coloquemos algumas religiões de uma visibilidade cultural muito maior. Elas constituem hoje as variedades e transformações de culturas e sociedades que foram um dia também tribais nos seus cenários de origem: a África. Algumas chegaram a graus de complexidade e diferenciação muito pouco reconhecidos pelos conquistadores, que por séculos aprisionaram os seus homens e as suas mulheres, e os roubaram de suas tribos e terras para virem a ser escravos nas Américas. Com os negros escravizados vieram tradições culturais, ainda autóctones ou já mescladas, de cultos tribais que, mesmo perseguidos com intensidade até poucos anos atrás, sobrevieram e souberam difundir-se por todo o território do País. Elas se associaram de diferentes maneiras, aqui e ali, com outras tradições de crença e culto, estendendo-se para além das fronteiras étnicas e conquistando um número crescente de adeptos brancos em todas as camadas sociais. O exemplo mais conhecido dentro e fora do Brasil é o do *Candomblé*. Mas existem outros, como é o caso da *Casa de Minas*, do Maranhão, o

*Xangô do Nordeste* e, como uma derivação posterior e já inventada criada no Brasil, mais ou menos a partir dos anos de 1920, a *Umbanda*<sup>3</sup>.

O que existe em comum entre todas elas? Talvez o princípio da comunicação entre deuses e homens e entre vivos e mortos através de meios mais diretos e em situações mais freqüentes do que em outras religiões. Todas elas, cada uma a seu modo e com base em seus mitos e teologias, aceitam e possuem como o modo mais adequado por meio do qual uma divindade, o espírito de mortos ou outros tipos de seres, entram em comunicação com os humanos vivos, incorporando-se ao seu ser, falando através de seu corpo, induzindo-os a tipos peculiares de comportamentos, dentro de cerimônias rituais ou fora delas.

Muito mais do que nas religiões indígenas e mesmo mais do que em religiões como o Judaísmo, o Budismo ou o Islamismo remanescente no País, existe no *Candomblé* e mais ainda, na *Umbanda*, uma abertura não hierarquicamente controlada de inovação, diferença e divergência. Um paralelo semelhante existirá apenas, agora, no Pentecostalismo Evangélico. Assim, a própria *Umbanda* é, vimos, uma mescla aberta e dinâmica de combinações articuladas de “elementos” dos cultos afro, do Espiritismo Kardecista e do Catolicismo. A possibilidade de combinações e a oferta diferenciada de tipos e de alternativas corre por conta da iniciativa de agentes de culto e uma hierarquia sacerdotal para além de cada “centro” ou “terreiro” é bastante frágil.

Em seguida, devemos convocar ao nosso mapa outras religiões onde o mesmo princípio da possessão é essencial ao sistema de crenças e à lógica dos cultos. Seu representante mais visível é o *Espiritismo Kardecista*. Ele chega ao Brasil muito depois das religiões africanas, entre fins do século XIX e os começos do XX. Vem da Europa e a sua origem está na “codificação” de uma nova doutrina feita na segunda metade do século XIX por Allan Kardec, em uma assumida comunicação com espíritos superiores. Mais do que em qualquer outro país do mundo, no Brasil, o espiritismo difundiu-se como uma religião francamente confessional, ainda que muito moderadamente conversionista.

Este “espiritismo de mesa branca”, muito diferente do “espiritismo de terreiro”, em geral associado sem rigor à *Umbanda* em suas várias formas, resiste a ser pensado como uma religião até mesmo vizinha dela e, mais ainda, de qualquer uma das religiões de origem e simbologia “afro”. Quase todos os seus adeptos negam qualquer aproximação entre o *Espiritismo* e todas as outras religiões de possessão. Alguns afirmam até que o mesmo que lhes é comum: a posse da pessoa humana por espíritos, lhes traça a diferença. Os espíritas recebem sempre o espírito de pessoas, para serem ajudadas em seu caminho de aprimoramento espiritual, ou para ajudarem os vivos, como no caso dos espíritos superiores, “espíritos de luz”. Enquanto isso, nos outros cultos “baixam” apenas espíritos inferiores, não raros travestidos de deuses, de deidades, de “orixás”. Claro, agentes e praticantes dos cultos dos orixás negam esta qualificação negativa em todo o seu alcance.

Quando mais adiante eu estiver falando em *religiões eruditas* e em *religiões populares* (um outro jogo de opostos nem sempre feliz) será importante lembrar os termos, ditos de um lado e do outro dos cultos de possessão, que estabelecem as diferenças e justificam, entre opostos próximos, uma ativa divergência de identidades religiosas.

O *Espiritismo Kardecista*, a *Umbanda* e o *Candomblé* são as três religiões mediúnicas e de possessão mais difundidas e melhor conhecidas no Brasil. Da primeira à terceira, elas fazem imperfeitamente o trajeto do mais “erudito” ao mais ao mais “popular”, do mais escrito ao mais oral, do mais eticamente branco ao mais negro, da maior autoproclamada proximidade íntima do Cristianismo ao mais distanciado, pelo menos do ponto de vista de uma doutrina confessional explícita. Mas elas não são as únicas. Sabemos que desde diferentes origens africanas e desde o período histórico da escravidão na Colônia e, depois, no Império do Brasil, recriam-se em todas as regiões geográficas diversos sistemas de tradição afro-brasileira. Tal como acontece entre as tradições de confissão cristã, elas reclamam o direito às suas identidades peculiares. De outra parte, um interesse primeiro acadêmico e, depois, pessoal pelos sistemas religiosos afro-brasileiros de parte de um número crescente de estudiosos brasileiros e estrangeiros, acabou por atribuir a essas religiões uma aura de respeitabilidade antes inexistente. Deve ser acrescido a isto o fato de que, sobretudo o *Candomblé* tem sido associado de maneira crescente aos diferentes movimentos sociais de etnia negra no Brasil.

Prossigamos. Coloquemos ao lado das religiões de possessão mais difundidas, outras ainda. Elas são mais recentes e menos conhecidas e algumas surgiram de fato e se disseminaram há muito poucos anos. Entre as mais conhecidas ou, pelo menos, as mais estudadas, aqui estão: A *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal*, *O Vale do Amanhecer*, e a *Legião da Boa Vontade*, que recentemente teve o seu nome mudado para *Religião de Deus*. Se as coloco ao lado direito das religiões tradicionais de possessão, deixando o *Espiritismo Kardecista* em sua linha de fronteira, é porque todas elas evocam os dois traços constitutivos dos sistemas confessionais anteriores: a possessão e a mediunidade. Isto é, a evidência do poder da relação sagrada na incorporação de espíritos de outros humanos ou de seres divinizados em agentes e/ou adeptos do grupo religioso; a necessidade da qualificação de agentes religiosos, realizada através de um “desenvolvimento de mediunidade” para a adequada e eficiente relação de possessão.

Que este simples sumário de um mapa de sistemas religiosos de sentido sirva à lembrança de que, a não ser em tipos de culturas muito simples ou muito fechadas, onde havia antes uma certa unidade e uma estabilidade consolidada, não raro à força, existe agora uma franca diversidade no interior de algumas e entre as religiões. Ao lado de “formas puras” e “de origem”, existem derivações, divergências, novas experiências pessoais e coletivas de lidar com o sagrado e tornar uma experiência de sentido, tornada uma fé partilhada como uma crença, em uma religião em que elas acabam se configurando culturalmente. Ao mesmo

tempo isto acontece, tal como costuma ocorrer em toda a história das relações sociais através da religião, todo este processo de surgimentos e inovações é acompanhado de esforços dirigidos à conquista de legitimidade. Em um universo de relações ainda francamente classista, a adesão de agentes e de prosélitos de “classes mais altas” e culturalmente mais complexas e eruditas, desempenha aqui um papel da maior importância. Vimos isto acontecer com o *Candomblé*. Veremos, adiante, acontecer com o *Santo Daime* e a *União do Vegetal*.

Se o desenho imaginário que estou propondo até aqui está claro, sugiro que entre os espaços já ocupados à direita e à esquerda de nossa folha imaginária, sejam colocadas outras tradições religiosas bastante conhecidas em toda a América Latina. Eis o lugar onde cabem as religiões mais abertas e mais oficialmente identificadas como cristãs: o *Catolicismo* (e seus vários modos diferentes de “ser católico”); as *denominações protestantes ou evangélicas* e suas derivadas, com uma ênfase sobre as que se autodefinem como *pentecostais* e, finalmente, um pequeno conjunto de outras religiões onde uma idéia de classificação é mais difícil. Porque sendo todas elas confessionalmente cristãs, não se identificam nem com o Catolicismo e nem com as confissões evangélicas. Seus exemplos: *As Testemunhas de Jeová*, os *Mórmons*, os *Adventistas do Sétimo Dia* e mesmo os *Batistas*, que apenas com muita dificuldade aceitam uma origem comum com os protestantes.

Sabemos que, juntas, essas religiões envolvem a imensa maioria das pessoas que afirmam possuírem uma religião. Seriam quantos? 90%, 95%? Um pouco menos ou um pouco mais?

O *Catolicismo* e a sua *Igreja Católica Apostólica e Romana* são considerados até hoje como o sistema religioso e a instituição confessional demograficamente majoritários e culturalmente hegemônicos. Conhecemos todos uma divisão entre um *catolicismo erudito* ou *oficial* e um *catolicismo popular*, que alguns estudiosos preferem chamar: *catolicismo de folk*. Convivemos na atualidade com vários estilos culturais de “ser católico”. Mesmo no interior de um catolicismo mais canônico, praticado em linha direta de relação com o corpo sacerdotal, subsistem modalidades de tendências não raro de difícil integração no *corpus* de doutrina, gestos e ritos de uma mesma religião e de uma mesma igreja. Olhado de perto, isto a que damos o nome de *catolicismo popular* possui tantos matizes quantas são as culturas em que vivem as suas pessoas reais: no campo ou na cidade, na Amazônia ou em Minas Gerais, em áreas de uma marcada influência de tradições negras, como a Bahia, ou de migrantes italianos, como em São Paulo.

Uma de suas características comuns, no entanto, está em que este catolicismo ancestralmente laico e rural, quase chega a constituir um pára-sistema religioso setorialmente autônomo frente a uma igreja de que ele sempre se reconhece parte. Ali estão tanto as crenças populares e alguns costumes patrimoniais, como sistemas sociais de trocas de atos, de símbolos e de significados que, no seu todo, recobrem quase tudo o que uma pessoa necessita para sentir-se de uma religião e

servir-se de seus bens e serviços. Mas, à diferença do que acontece no campo evangélico, mesmo nos surtos messiânicos históricos do catolicismo camponês, sempre os seus agentes se reconhecerão subordinados às autoridades da igreja oficial e sempre se levará em conta que alguns rituais de importância essencial somente podem ser ofertados pelos sacerdotes eruditos.

Certa feita, um teólogo de confissão evangélica disse em uma de nossas reuniões que o Catolicismo fazia gerar e preservava a sua diversidade, não se dividindo, enquanto o Protestantismo garantia a sua unidade, dividindo-se. Ele queria sugerir algo que parece ser comum no Brasil e, convenhamos, em toda a América Latina. Sabemos que apesar de todas as diferenças culturais e divergências de imaginários – na teologia, na pastoral, na doutrina social, na definição do sentido de presença e compromisso do cristão – o Catolicismo mantém-se como uma religião única de uma só igreja. A única cisão conhecida foi, no começo do século, a que deu origem à *Igreja Católica Brasileira*, cuja presença no mundo religioso do País é quase invisível. De sua parte, as igrejas evangélicas chegaram ao Brasil em momentos diferentes, estabeleceram-se através de projetos de presença e missão muito desiguais, e seguem hoje trajetórias de afiliação confessional e de consolidação de seu lugar confessional também diversos.

No espaço que nos resta em nossa folha imaginária, ao lado do Catolicismo e suas variantes internas, podemos colocar o ramo mais antigo dos evangélicos no país. Nas classificações mais conhecidas eles são lembrados como *protestantes de imigração*. Vieram com os europeus do Norte a partir dos fins do século XIX. Os luteranos e os episcopais são os mais conhecidos. Logo abaixo, escrevamos os nomes das igrejas e denominações também do Protestantismo Histórico ou tradicional (ligadas de origem às reformas protestantes de Lutero e Calvino), várias delas identificadas também como *igrejas protestantes de missão*. Há uma diferença muito importante entre estes dois ramos de evangélicos entre nós. Os primeiros, concentrados mais no Sul do Brasil, estão situacionalmente próximos das religiões de minorias étnicas. Eles não se preocupam muito com um trabalho de conversões para fora das fronteiras de seus grupos étnicos (alemães, ingleses etc. e descendentes) e, em vários casos, o círculo cultural da religião confunde-se com o da comunidade étnico-cultural.

Ao contrário, os primeiros evangélicos “de missão” vindos da Europa e dos EUA chegaram ao Brasil para instaurarem uma presença religiosa ativa e francamente proselitista dirigida a um trabalho evangélico de conversão entre “os brasileiros”, em um país então considerado como “terra de missão”. Entre eles estão, entre outros, os *Presbiterianos*, os *Congregacionais* e os *Metodistas*

Irmamente próximos dos anteriores, e ainda mais ativos no trabalho proselitista, um lugar no mesmo espaço evangélico de nosso mapa deve ser reservado aos ramos originais do *protestantismo de conversão*. Eles se originam de cições protestantes e de divisões tardias, em boa medida já nos EUA. Os mais conhecidos são aqueles que, tomados em conjunto, costumamos associar ao *Pro-*

*testantismo Pentecostal*. Em 1910, quando eles começam a chegar ao País, através de missionários que irão criar a *Assembléia de Deus* e a *Congregação Cristã no Brasil*, havia apenas dois templos pentecostais, contra cerca de 1.100 das denominações evangélicas anteriores. Em 1970, contavam eles já com cerca de 1.100 templos, contra 1.400 dos evangélicos não-pentecostais. Em 1999, com certeza já haverá bastante mais templos, mais tipos de igrejas, mais agentes religiosos e mais fiéis convertidos entre os pentecostais do que em todas as igrejas antecedentes do Protestantismo no Brasil.

Em algum sentido não seria errado pensá-los como sistemas religiosos também de possessão, embora qualquer aproximação com tudo o que esteja à sua esquerda, em nosso mapa imaginário, cause aos seus dirigentes algo entre a estranheza indignada e a fúria sagrada. Difícil estabelecer normas de compreensão das vertentes pentecostais, tomadas em seu todo. Sobretudo nos últimos vinte anos o cenário pentecostal do universo cristão na América Latina tomou a forma de um aglomerado muito variado. Um multiforme cenário de criação e recriação contínua de igrejas, de ministérios, de grupos e de congregações emergentes, quase sempre através de cismas de pequena escala.

Uma presença ativa do Espírito Santo na vida e na pessoa do “crente”, da pessoa integralmente convertida e “entregue” ao Deus de Jesus Cristo, através da afiliação irrestrita a uma de suas pequenas igrejas, aproxima os pentecostais, mesmo entre confissões e igrejas em relações de conflito aberto entre elas, em alguma coisa comum que qualifica o “crente”, separa-o dos outros “irmãos evangélicos” e o afasta dos católicos, constituindo-os ainda como rivais militantes de todas as religiões de possessão mediúnica<sup>4</sup>.

Para um bom exercício de compreensão dos ritos e dos jogos que presidem as alianças, as proximidades, os distanciamentos, ou mesmo as relações de conflito aberto no interior dos tecidos e das teias de trocas de serviços e de sentidos através da religião, nada melhor do que considerar a maneira como os pentecostais evangélicos estabelecem graus e gradações entre a legitimidade e a ilegitimidade religiosa, dentro e fora dos espaços proclamados por eles como cristãos e não-cristãos, em um campo religioso que o imaginário coletivo do “crente” ao mesmo tempo constitui e consagra. Vejamos como.

Há um centro da experiência universal do sagrado legítimo. Um primeiro núcleo de excelência religiosa situado no exato interior do “ministério da minha igreja”. Ele se estende a um eixo de eleição divina que coloca esta “minha igreja” (com os seus outros eventuais ministérios) em um segundo círculo de verdade confessional. A seguir, no quase limite da restrita vocação ecumênica, ele desenha o círculo que acolhe os pentecostais de modo geral, em suas inúmeras alternativas de afiliação, como sendo a múltipla religião verdadeira e a tradutora única, em nossos dias, da vontade de Deus e da ortodoxia fiel do Cristianismo. Um círculo seguinte, na divisa entre a experiência religiosa acreditada e a falsa, habitado ainda por parentes de fé, mas já distanciados demais, credita aos outros

evangélicos, os não-pentecostais, o atributo de praticantes da verdadeira religião. Mas, fora do domínio pentecostal, o protestantismo “extracrente” obedece a escolhas confessionais racionalmente corretas e, entanto, destituídas do poder do Espírito Santo e enfraquecidas em sua capacidade de traduzirem com fidelidade absoluta “à vontade de Deus”. Logo, de estabelecerem uma separação indispensável e radical entre o mundo da fé e a falsa fé no mundo. Por isto mesmo, porque mesmo sendo ainda a fração limite da verdadeira religião, os protestantes-não-pentecostais cederam ao Mundo e, entre outras conseqüências, perderam o “poder do Espírito Santo” de converterem e afiliarem, com sucesso, levas de novos “irmãos” arrancados do mal do Mundo para a única salvação possível: a submissão plena aos mandatos do Cristianismo em sua versão pentecostal.

Considerada ainda uma religião, o Catolicismo lhes aparece como um desvio do sentido cristão da fé e da vida da Graça: uma “falsa religião”, portanto. Se o Catolicismo traça a fronteira simbólica entre a religião verdadeira (o Cristianismo) desviada de sua verdade essencial (o Catolicismo), as outras grandes religiões universais são consideradas como desvios essenciais de crença. A simples não-adesão definitiva à pessoa em um deus Jesus Cristo, único e suficiente “Salvador do Mundo”, torna todas as outras, “falsas religiões”. Alguns pregadores mais radicais traçarão entre elas a divisa entre a religião (sempre ligada a um deus, mesmo quando perdida dele) e os sistemas enganadores de sentido: a feitiçaria, a magia, a bruxaria, a macumba, não raro tidas como uma criação das próprias pessoas e forças demoníacas.

Assim, todos os outros estilos de tradição religiosa mais propriamente populares, e associados seja às culturas afro-brasileiras, seja às de uma real ou suposta origem indígena (*Santo Daime*, *União do Vegetal*), ao lado do *Espiritismo Kardecista* e, mais do que todas, da *Umbanda*, todos eles ocupam o círculo já francamente exterior do universo religioso. São formas demoníacas de perversão do sagrado. São criações fraudulentas do próprio Satanás, onde a ilusão do poder benéfico dos deuses, na verdade apenas encobre e disfarça a ação do Demônio e de seus sequazes.

Mais do que qualquer outro domínio confessional do universo religioso no Brasil, o Pentecostalismo é bom para se pensar a trama complexa de alternativas, assim como de inovações e transformações. Nem mesmo o mundo profano dos negócios é tão capaz de transitar com tanta criatividade entre as alternativas de um franco e aberto mercado de bens simbólicos. Nenhum outro é tão capaz de atualizar e trazer de um plano de relações para outro as próprias “leis do mercado moderno”. Um mercado de compra e venda de tudo, a qualquer custo, cuja lógica “mundana” os pentecostais justamente configuram como sendo uma das evidências da presença dos seres do sagrado satanizado entre nós.

Novas agências de tipo pentecostal, dotadas de um poder nunca visto antes de conversões em massa, como a *Igreja Universal do Reino de Deus*, adotam padrões de expansão dignos das mais modernas empresas de oferta de serviços

profanos. E, ao lado de outras, mais moderadas na geometria de sua espantosa expansão, é ela quem propõe um tipo de pregação salvacionista que separa o sujeito “entregue e salvo” de um mundo de ambição satânica, regido pelas leis e misérias da economia de mercado e pela ética perversa de tudo está para além dos limites do Pentecostalismo. Mas, condenada de perto pelas igrejas pentecostais mais antigas, é a mesma *Igreja Universal do Reino* a que no momento obtém mais sucesso no esquecer os rigores da vida do “crente” e no substituir, pouco a pouco, os desafios contidos nas promessas de salvação eterna mediante a adesão irrestrita a uma rigorosa “lei-do-crente”, por uma oferta generosa de sucesso imediato nesta vida terrena, em troca de uma prestação pessoal de serviços pessoais e financeiros à igreja, que em muito pouco difere dos padrões éticos da lógica capitalista aparentemente condenada.

Fora os casos raros e atuais, entre pessoas, grupos e igrejas, os Pentecostais resistem, mais do que os Batistas e os praticantes de outras denominações tradicionais, a qualquer tipo de aproximação ecumênica.

Estranho que isto possa parecer, este princípio de separação radical vale até mesmo dentro de seu universo. Há uma ausência quase absoluta de relacionamentos entre a *Assembléia de Deus* e a *Congregação Cristã no Brasil*. Há mesmo uma frouxa aliança e há mínimas trocas entre os três ministérios da *Assembléia de Deus*. Nisto eles copiam em tudo a tradição de confissões protestantes tradicionais onde há uma quase nenhuma relação entre “igrejas” de uma mesma denominação.

Estamos próximos agora de nossa margem direita, onde havíamos deixado desde o começo do desenho deste mapa, as religiões de minorias étnicas e culturais. Ei-nos diante de um último espaço deixado ainda em branco. Que o leitor recorde em sua porção mais à esquerda o lugar reservado a novas tradições religiosas surgidas, quase todas entre o Centro-Oeste do País, especialmente em Brasília, e a Amazônia. Recordemos alguns de seus nomes: *Santo Daime*, *União do Vegetal* (UDV, para os íntimos), *Vale do Amanhecer*, *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal*. Quase todas possuem nomes oficiais bastante mais longos e sugestivos de uma afiliação cristã e espírita. Emprego aqui os nomes pelas quais são conhecidas em todo o país.

Sobre as duas primeiras seria oportuno tecer alguns comentários. Trata-se de uma forma religiosa original e uma outra, derivada. Mas, sobretudo na Amazônia, são já várias as novas ramas saída do tronco inicial. O *Santo Daime* foi criado no Acre, depois que um seringueiro vindo do Nordeste do Brasil sentiu-se convocado a instaurar um novo estilo de vida religiosa, fundado, em boa medida, em cultos de ingestão ritual da Ayuasca. Dela derivaram, depois, algumas outras formas variantes, e pelo menos as duas citadas aqui, o *Daime* e o *Vegetal* difundiram-se por várias regiões na Amazônia e por todo o Centro Sul do Brasil. São casos, não raros no cenário da vida espiritual brasileira, em que uma neotradução de vida religiosa surgida no campo ou na floresta e criada através da inicia-

tiva de agentes francamente populares, ou de pequena classe média (como é o exemplo da *Fraternidade Espiritualista* e da *Vale do Amanhecer*) migra para a cidade e conquista adeptos de vocação cultural bastante mais erudita, não raro, universitária.

Reconheçamos entre as novas criações religiosas brasileiras pelo menos duas vertentes.

Na primeira, o grupo ou a rede de agentes e de adeptos segue uma orientação mais Espírita e reencarnacionista, abolindo de suas crenças qualquer imaginário voltado ao messianismo ou a qualquer tipo de milenarismo, correntes em outras tradições populares do passado e mesmo atuais. Ele tende a multiplicar-se, a sair fora dos seus cenários de origem e a, eventualmente, atravessar degraus de classe social e fronteiras de cultura. Nunca tão ativamente proselitista quanto os evangélicos “de missão” do passado próximo e quanto os pentecostais de agora, essas novas comunidades religiosas são, em princípio, avessas a grandes rebanhos unificados e, principalmente, a cultos de multidões. Ao contrário, devotadas a seu modo à difusão de crenças onde uma lenta trajetória de “desenvolvimento espiritual” e mediúnico (em várias delas as duas qualidades se identificam), tendem a tomar a forma de pequenas agências de serviços semanais, ao estilo dos *centros espíritas*, ou adotam o estilo das comunidades semi-isoladas, em geral na periferia distantes de uma cidade, como Brasília, por exemplo, ou em algum local bastante ermo, nos sertões áridos ou úmidos do Nordeste ou da Amazônia. O que as diferencia das religiões da segunda vertente, assim como dos pentecostais evangélicos, é o fato de que tais agências ou comunidades de fé deslocam um final dos tempos de valor histórico ou cosmicizante para uma trajetória de evolução pessoal de valor individualmente purificador. Aqui, as guerras travadas entre o bem e o mal são sempre duelos individuais entre forças personificadas de um lado e do outro. Voltemos a alguns nomes. Coloquemos aqui a religião do *Vale do Amanhecer*, o *Santo Daime*, a *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal*, a *União do Vegetal*.

Tal como no caso dos pequenos surtos da *bandeira verde* na Amazônia, a unidade religiosa de origem resiste a dividir-se e, mais ainda, a multiplicar-se e a se expandir. Ela tenderá a tomar então a forma de uma comunidade carismática errante, em busca de um lugar sagrado e redentor, ao estilo das tradições Guarani da busca da *Terra-sem-Males*. Ou poderá, segundo o padrão de espera de surtos milenaristas como o de *Canudos*, estabelecer o eixo do lugar sagrado no centro do lugar de vida da comunidade original, destinando todos ou quase todos os outros a uma destruição com data prevista.

Que um último espaço em nosso mapa das crenças seja reservado ao lugar de algumas religiões de uma marcada vocação urbana, trazidas quase todas de fora do País em anos mais ou menos recentes. Tanto pelos seus adeptos quanto pelas outras pessoas, elas costumam ser sempre consideradas como “religiões orientais”. Na verdade, no coração de alguns seguidores, é justamente este ser

“oriental” o que lhes dá a sua qualidade de um sistema que supera a tradição das religiões ocidentais, tomadas em seu conjunto. Esta poderá ser uma razão a mais para a associação sempre presente entre sistemas de sentido de real ou suposta origem oriental e algumas vertentes de vocação ambientalista, de tipo *Ecologia Profunda*, *Hipótese Gaia* e outras, semelhantes. Ao contrário do que ocorre em no caso de religiões populares de tradição recente no País, os seus agentes e seguidores são, em maioria, pessoas de camadas médias, muitos deles jovens e adultos urbanos das grandes cidades. Algumas dessas religiões neo-orientais, provenientes em de países do Oriente, em um início faziam sentar nos bancos de seus templos uma quase totalidade de adeptos entre orientais e seus descendentes: coreanos e japoneses quase sempre. Seus exemplos: a *Seicho-No-Iê*, a *Perfect Liberty*, a *Igreja Messiânica*. Hoje em dia, as suas congregações de fé, aumentadas sobretudo nas grandes cidades através de um conversionismo moderado, estão presentes por toda a parte, principalmente nas regiões Sudeste e Sul do Brasil.

À outra metade deste último território de nosso mapa, devem ser convocadas ainda outras religiões de origem oriental, chegadas ao Brasil por via direta, ou através dos Estados Unidos da América. Entre elas as mais conhecidas serão: a *Fé Baháí*, a *Hare Krishna*, o *Sufismo*, a *Ananda Marga* e a *Brahma Kumaris*. Que estes poucos nomes nos sirvam como um indicador de uma pequena fecunda pluralidade de neotradições que, ao contrário das suas vizinha no mapa dos crentes e dos buscadores da fé, preferem adeptos jovens e bastante mais intelectualizados. Digamos que há muito mais comerciantes de pequena monta e pequenos funcionários públicos na *Seicho-no-Iê*, contra um número bastante maior de jovens, não raro universitários, entre os *Hare Krishna*. Não esqueçamos também que, no grande encontro espiritual durante a *Eco-92*, eram muito mais os adeptos de grupos desta última categoria do que os da primeira, aqueles que se dispuseram a vir juntar-se a fiéis indígenas, negros ou brancos católicos das comunidades de base<sup>5</sup>.

Temos afinal completo o quadro de um mapa sempre incompleto. Consideremo-lo, no entanto, por agora, um esboço aceitável e oportuno, para nos ajudar a percorrer com menos sustos os territórios das crenças religiosas e de espiritualidades que importam aqui.

Ao revisitá-lo agora, concluído, lembro que deixei no seu centro imaginário as religiões cristãs de um suposto maior peso cultural e, conseqüentemente, um maior valor simbólico na determinação de orientações de destino de pessoas e de grupos sociais. Esta é, na prática, a motivada oposição que coloca ao lado de um outro mapa dos crentes, as religiões ideologicamente voltadas aos direitos humanos, às lutas pela terra e pelo emprego em nome dos “excluídos e marginalizados pelo sistema capitalista”, à difícil conquista da cidadania em um país não muito distanciado de anos de ditadura, e a um apelo à paz mundial a ser realizada através da justiça, da liberdade e de uma fraterna igualdade entre todos, pessoas, etnias, povos e nações. E coloca, do outro lado, as religiões mais voltadas a uma

individualização de valores humanos, com o suposto de que os ideais de paz internacional, de justiça e de igualdade somente serão instaurados e consolidados através de um crescimento espiritual realizado através da religião no espírito e no coração de cada pessoa.

Para não sairmos de um mesmo quadrante do universo confessional no Brasil, tomemos o Catolicismo como um bom exemplo. Mas estejamos atentos ao fato de que o que se passa agora em seu interior (e que apenas atualiza divisões e tendências antecedentes de alguns ou de muitos anos) acontece também dentro de e entre outras tradições religiosas, de vocação ecumênica ou não.

Em meio aos jornalistas, mas também, de maneira mais discreta, entre os próprios bispos católicos, é costume o classificar prelados e sacerdotes, assim como fiéis leigos e “linhas da Igreja”, com estes nomes: “conservador”, “moderado” e “progressista”. Como em toda a boa política, conservadores e progressistas polemizam e os moderados decidem.

Em uma igreja nacional que ora se alça e ora se espanta de reconhecer-se um dos lugares universais de nascedouro das idéias teológicas e das experiências de prática cristã mais avançadas, segundo o juízo de aliados e de inimigos da Teologia da Libertação, das Comunidades Eclesiais de Base, da Teologia da Inculturação, e de uma vocação crescentemente pan-ecumênica, tudo sugere que uma outra velha e nova série de indicadores de diferenças parece haver se estabelecido. Um breve exame de suas diferenças poderá ser útil para compreendermos alguma coisa a mais sobre a lógica dos imaginários e dos relacionamentos dentro e fora de um mesmo território confessional.

Os agentes (“padres carismáticos” e, em segundo plano, religiosas) e os adeptos mais fervorosos da *Renovação Carismática Católica* tendem a seguir um padrão de limite das fronteiras do sagrado cristão legítimo, próximo ao estilo pentecostal evangélico<sup>6</sup>. Claro, dificilmente serão tão restritivamente não-ecumênicos quanto uma *Congregação Cristã no Brasil* ou uma *Igreja do Evangelho Quadrangular*. Não esquecer que mesmo entre os pentecostais evangélicos, algumas antigas igrejas antes extremamente fechadas até mesmo a outros ministérios da mesma denominação, hoje ensaiam um esboço tímido de ecumenismo cristão.

No interior mesmo do círculo dos católicos, adeptos e dirigentes fervorosos da RCC limitam o seu diálogo com “irmãos de fé” de outras “linhas”. Com bastante menos ênfase e maior tolerância do que os pentecostais evangélicos, eles se reconhecem, no entanto, como uma frente profética, carismática e definitivamente renovadora de toda a catolicidade. Eles retomam e reacendem na Igreja o “fogo e as luzes do poder do Espírito Santo”. Eles se reconhecem como a única alternativa católica frente ao poder proselitista das unidades evangélicas pentecostais, e criticam as outras “linhas de Igreja” pelo descuido da dimensão propriamente religiosa na vida do fiel. Criticam, mais ainda, uma aberta “intromissão na política” e a adesão a posições teológicas e sociais mundanas e, por isto

mesmo, indevidas. Nesta mesma direção, voltados bastante mais para o interior de sua própria modalidade carismática do “ser católico”, voltados mais para o interior de sua Igreja Católica e para o interior de sua religião, o Catolicismo, os pentecostais católicos sentem-se muito pouco atraídos para qualquer apelo de tipo ecumênico, mesmo entre cristãos e com outras confissões pentecostais.

No extremo oposto estão os bispos, sacerdotes e leigos originalmente associados à *Ação Católica* dos anos de 1950 e 1960, aos movimentos populares religiosos, às comunidades eclesiais de base e às teologias de fronteira, como a “da libertação” e a “da inculturação”.

Considerados os seus agentes e fiéis mais extremos, a questão religiosa deixa de ser confessional e passa a ser confessante. Ou seja, a vocação e o dilema da fé, cristã ou não, deixam de ser um atributo exterior ao sujeito e interior às instituições religiosas, e passam a ser um direito livre de pessoas, de grupos culturais – onde a face étnica tem sempre um valor muito forte – e de comunidades sociais.

Uma crescente vocação ecumênica inaugurada nos anos de 1950 e 1960 salta os seus próprios primeiros limites cristãos e se abre a todas as religiões. Na verdade, ela se volta de mãos abertas a todos os sistemas de sentido orientados a um ideal de construção de direitos e de valores humanos em sua plenitude, inclusive os não-religiosos. Evocando sentidos evangélicos profundos e arcaicos, o lugar sagrado da vida religiosa deixa de ser *as* e de estar *nas* instituições sociais confessionais e passa a construir e ser construído por redes de fiéis, por teias de pessoas voltadas ao amor de Deus e ao amor de todos, através dele.

Um relativismo científico e, no limite, humanista, que nutre concepções da Antropologia Social, passa a ser o substrato do direito teórico e da vocação da prática entre tais cristãos pan-ecumênicos. A mesma realidade universal de um deus de todos e de tudo se manifesta no tempo das histórias e no espaço das culturas através de uma infinidade de sistemas de sentido, de espiritualidades, de místicas, de religiões.

Assim sendo, uma vocação ecumênica deixa de ser um ato concessivo da catolicidade em direção a outras religiões “irmãs”, “separadas”, e tende a se tornar uma obrigação constitutiva do próprio sentido do amor, da liberdade e da solidariedade, valores e sentimentos universais, multiplamente revestidos de direitos a uma adesão religiosa. O verdadeiro sentido da experiência da fé da pessoa e da pessoa de fé, em um mundo culturalmente plural, está justamente na realidade e no direito à diferença, à peculiaridade cultural, à pluralidade das manifestações da fé em inúmeras religiões convergentemente diversas. A unidade a ser buscada deve ser mais a de horizontes de sentido do destino humano, de felicidade de tudo e de todos em nome de um Deus uno, único e culturalmente múltiplo do que as de unidades forçadas (regidas sempre pelo poder da palavra ou pelo poder que torna legítima uma palavra frente a outras) entre as divergências de crenças e de credos.

Teólogos da inculturação, leigos e missionários nacionais e europeus em toda a América Latina, evocam hoje uma espécie de prática missionária às avessas. Ela parte do reconhecimento do valor pleno da tradição religiosa de cada grupo cultural autóctone e sugere uma atitude para além da respeitosa tolerância. Ela obriga a uma prática em que o esforço missionário vai no sentido de procurar recuperar e reforçar a integridade dos valores religiosos do grupo autóctone, no suposto de que a plena realização cotidianamente humana e espiritual e de cada pessoa, grupo ou comunidade cultural, está na vivência íntegra de sua própria e dialógica experiência do sagrado.

O *Mosteiro da Anunciação do Senhor*, de tradição beneditina francesa e situado em uma pequena cidade do Centro-Oeste do Brasil, acolhe “irmãos” evangélicos e de cultos afro-brasileiros. Ele incorpora (“incultura”) as tradições culturais de seus visitantes não-católicos no coração dos ritos diários do Mosteiro, e publica um calendário em que estão marcadas, para serem lembradas e rememoradas, as festas cíclicas de inúmeras outras religiões, inclusive orientais.

Assim, de um lado e de outro de pessoas que comungam a mesma hóstia de pão e bebem o mesmo vinho, e também partilham os mesmos princípios de crenças e doutrinas, existem diferenças quase radicais a respeito de questões que estão entre as mais importantes dentro de uma religião. Assinalei linhas acima como entre os pentecostais evangélicos, onde o leque do direito à diferença legítima é bastante menor, cresce a tendência a uma abertura limitadamente ecumênica em duas direções.

Primeiro em uma difícil direção de diálogo, no que respeita confissões mais tradicionais e bastante mais solidamente estabelecidas no campo religioso cristão, como é o caso da *Assembléia de Deus*. Depois, em uma direção francamente mercantil e oportunista, como acontece segundo um padrão rotineiro entre as religiões de Cura Divina e, em sua roupagem importada de menos tempo, de uma “teologia do sucesso”. Ali, diante de uma platéia mais de clientes dos usos do que de fiéis do culto, os agentes religiosos falam e pregam: “aos irmãos crentes de nossa igreja”, “aos irmãos das outras igrejas evangélicas”, “aos irmãos católicos”, até “aos irmãos da Umbanda e do Candomblé” e mesmo “a todos os irmãos sem religião”.

Uma questão que nos aguarda adiante poderia ser antecipada aqui. Provavelmente mais agora do que no passado recente, quando o Catolicismo constituía a religião de um quase absoluto poder demográfico, político e simbólico no País, a própria dinâmica do ritmo, da direção e da lógica de combinações internas e exteriores de um mundo religioso como o do Brasil realizava-se através da maneira como cada unidade confessional de crença (a Igreja Católica), cada religião múltipla (o Cristianismo) e, afinal, todas elas, no seu conjunto, estabeleciam uma poética de imaginários, uma lógica de identidades e uma ética de relações.

Primeiro no interior de seu próprio domínio (entre católicos de diferentes tendências e estilos). Depois, no âmbito do círculo de seu sistema ampliado de

crença e de culto (os cristãos, suas confissões, igrejas, ministérios e vertentes de opção). Depois, ainda, no campo propriamente religioso (entre “cristãos”, “afros”, “orientais”, e todos os outros). Depois, finalmente, entre os sistemas de sentido “de religião” e outros sistemas de sentido visíveis e levados em conta – contra ou a favor – por esta ou aquela religião.

Encerremos por aqui esta geografia do sagrado, que tomou o caso brasileiro como um exemplo. Procuremos daqui em diante compreender alguns fenômenos presentes na dinâmica de sua geologia.

### **Transformações e tendências recentes**

Que me seja permitido retornar sobre alguns passos percorridos até este ponto, e propor em uma pequena seqüência algo que me parece importante, quando se pensa a respeito das recentes transformações e tendências no mundo religioso no Brasil. Um olhar um pouco mais estendido poderia perguntar se algo semelhante, guardadas as proporções e as peculiaridades de cada cultura, não é o mesmo que sucede agora em toda a América Latina.

1º) Muito mais do que em anos passados, até mesmo as religiões tidas como tradicionais e consagradas tendem a se diferenciar bastante no interior de suas ortodoxas, de modo a oferecerem, sobretudo aos leigos, uma multiplicidade de afiliações de significado e prática da fé. Tornando mais acelerado e permissivo algo que já vinha ocorrendo desde pelo menos o começo do século passado e, mais ainda, desde os últimos sessenta anos, religiões mundiais, como o Catolicismo, deixam-se penetrar por visões e versões vizinhas, diferentes e mesmo antes muito antagônicas a uma ortodoxia tradicional. Elas envolvem novos significados de crença e novas sensibilidades de fé a respeito do próprio sentido do sagrado. A respeito da lógica das relações entre a pessoa e os seres celestiais e, finalmente, a respeito da gramática espiritual e prática das regras de adesão e das opções de destino pessoal, com sentidos e valores: ético, social ou político, e voltadas para “o compromisso com o Mundo”.

2º) sobretudo nos últimos anos, há uma quase explosiva polissemia religiosa. Ora, se ousarmos pensar as outras dimensões de criação institucional da cultura, como as dos campos da política, da arte, ou da ciência, nenhum outro é tão democrática e tão escancaradamente aberto à adesão de tudo e todos, como a religião. Muito mais fácil é ingressar em qualquer uma religião do que em uma academia. Muito mais depressa hoje em dia se faz um convertido do que um padreiro e muito mais longa é a carreira de um doutor do que a de um pastor. Muito mais urgente e radicalmente alguém “muda de vida” através da religião do que por meio da psicanálise, enganando-se ou não... de um lado ou do outro.

Ao alcance de pessoas de qualquer categoria social e de qualquer tradição cultural, o universo religioso brasileiro acelera muito agora o que vinha já multiplicando desde antes, em termos de ofertas de tipos de agências de conversão, de afiliação, ou de usos de serviços de ajuda ou salvação. Não apenas multiplicam-se

unidades de crença partilhada com conteúdos de imaginário diversos, mas tipos, estilos e estratégias de afiliação, de presença e de vivência através de uma fé. Pode-se escolher estar em pequenas seitas emergentes e rigorosas; em igrejas estáveis, mais frouxas e melhor consagradas; em agências fechadas em um círculo de iniciados, ou abertas a multidões de clientes em busca de prestações fáceis de serviços; em difusos sistemas comunitários de afiliação. Este amplo universo de eixos e fronteiras do sagrado abre-se também a uma variedade crescente de novas incorporações de sistemas de sentido confessionais, importados ou autóctones. Se em uma direção isto propicia uma introdução, ou a criação local, de novas variantes de grupos evangélicos de tipo pentecostal, trazidos dos EUA ou as unidades esotérico-ambientais inesperadas na Índia, em uma outra direção crescem sempre as alternativas de criação de novos estilos de crença e prática religiosa francamente autóctones.

Este é um aspecto tão importante e nem sempre levado em conta entre nós. Ao lado de uma infatigável multiplicidade de escolhas de crenças tornadas religiões, e diferenciadas através dos conteúdos simbólicos de seu *corpus* de imaginários, de saberes, de valores e de sentidos de afetos, é importante considerar a desigualdade de maneiras e de estilos através dos quais uma religião em nossos dias faz variar as suas instituições. Faz com que elas oscilem ou se diferenciem entre alternativas de relacionamentos às vezes quase antagônicos.

3º) No entanto, há algo mais importante do que este duplo processo atual de modernização da oferta e da composição cultural diferenciada do universo religioso, no interior de cada uma religião, através da flexibilização e da polissemia interna de alternativas de afiliação e partilha. Ou no interior do próprio campo religioso, através da multiplicação de tipos de agências e de variações de crenças, religiões e igrejas.

Este “algo” está situado em uma crescente mudança, hoje bastante acentuada, da própria qualidade de composição da estrutura dos cenários de oferta religiosa. De uma oferta de bens espirituais e materiais, de sentidos de vida e de serviços rituais que vão da cura do câncer a um casamento de sábado, quando eles são afinal pensados, experimentados e vividos como uma parte importante do cotidiano das pessoas de vida religiosa. Isto é, das diferentes modalidades do ser, hoje em dia, uma versão de si-próprio para si-mesmo revestida da aura do sagrado assumido. E também das identidades sociais dadas ao círculo dos outros através, também da religião e, de uma maneira mais ativa, a si mesmo. como um sujeito participante da vida social através do ser, também e, em muitos casos, essencialmente, uma pessoa religiosa: um convertido, um fiel, um devoto, um afiliado, um fanático, um militante, um sectário, um suplicante, um “pecador contrito”. um homem-de-fé, um leigo, um diácono, um sacerdote de carreira, um profeta alucinado ou lúcido., um “salvo no Senhor”, um “iluminado”, um “espírito de luz”, um emissário de uma religião de ets, um ambientalista-esotérico-vegetariano-anunciador da Nova Era, um feiticeiro, um buscador, um santo, e, até mesmo... um descrente.

Ora, uma certa, relativa e sempre não previsível lógica de mercado vivida como experiência cultural da busca-de-sentido-de-vida-atraves-da-fé, faculta a que as pessoas possam se relacionar com a religião de uma tal maneira que, ao mesmo tempo e em a só momento de suas vidas, elas se reconheçam partilhando mais de um sistema religioso. Vivendo a experiência pessoal de dirigir a vida segundo os valores e as sensibilidades de mais de uma religião, sem se reconhecerem necessariamente fiéis a uma única. Ainda que esta possibilidade não seja por agora a norma, há uma tendência crescente a que as pessoas creditem um amplo e generoso valor potencial do sagrado a todas as religiões de seu campo visível de escolhas. E, ao pensarem assim, optem por relacionar-se com algumas delas, de acordo com a lógica pessoal de suas próprias necessidades, sentindo-se, no limite, vinculadas a duas ou mesmo três delas a um só tempo ou entre movimentos pendulares de adesão provisória.

Em uma outra direção próxima, é crescente uma tendência próxima à anterior, onde cada pessoa, potencialmente senhora de seu próprio destino religioso, transita ao longo de um momento da sua vida, de um a outro, entre diferentes sistemas de sentido, adotando, no entanto, uma única opção de sentido a cada vez. Ela realiza esta “busca” aderindo a um e a seguir, a outros sistemas religiosos e/ou espirituais, em nome da avaliação individual sobre cada um seu momento de vida, num confronto com as alternativas de sua realização subjetiva, através do trabalho iniciático ou de aperfeiçoamento que ela acredita estar produzindo sobre si mesma através de uma religião, através de uma “mística” ou através de uma “espiritualidade”. Os dois últimos termos, postos entre aspas, são palavras muito comuns e sugerem sistemas de imaginários não fatalmente atrelados à religião e, em especial, a uma única religião.

Desde uma ótica do ator cultural, mais do que da instituição social, isto tem a ver com todo um processo bastante atual de individualização que, com o atraso de vários anos chega, afinal, também à América Latina. Em síntese, uma *dívida de crença* do sujeito para com instituições que começam com a sua família e podem terminar com a sua pátria, pensada e vivida através da religião, tende a tornar-se o seu oposto. Isto é, tende a converter-se em um *direito de fé* franca e crescentemente individualizado.

Estamos agora diante de um processo antigo na história das relações humanas entre deveres e direitos associados ao pensado, ao confessado e ao vivido. Não se trata, creio eu, de um perverso individualismo confessional, dado que na maior parte dos casos a adesão a uma religião e/ou igreja sugere a partilha e a reciprocidade de sentidos, de destinos e de compromissos. Sugere, não raro, um certo sacrifício pessoal tão propalado por algumas religiões. Será, antes, uma abertura da sociedade ao sujeito no que toca as opções legítimas de sentido-de-vida e de deve-de-creer-em-algo para se-ser- quem-é. Algo que em boa medida responde pelos novos termos em que se processa a própria dinâmica da experiência cotidiana e da cultura religiosa em um País que, parodiando William James,

através de Clifford Geertz, crê em tudo o que pode e acreditaria em tudo, se pudesse.

Quando, há anos atrás, Peter Fry e Gary Howe, dois antropólogos ingleses, fizeram uma breve, mas muito importante pesquisa sobre as escolhas religiosas de boa parte das pessoas das classes sociais mais populares, eles se viram frente a um destes dilemas que sempre parecem espreitar quem se aventure por estes terrenos.

Eles investigaram pessoas afiliadas a dois sistemas religiosos sempre tidos como antagônicos. Sistemas opostos e publicamente inimigos, do ponto de vista de aspectos centrais de suas crenças, de orientações éticas para a eternidade e o cotidiano, e de cerimônias culturais. De acordo com os dois autores, a *Umbanda* pode ser caracterizada pela crença fundamental na existência de entidades espirituais múltiplas, com diferentes nomes e poderes. Também por um sistema de crenças francamente eclético e pela proliferação de grupos autônomos e frouxamente associados a federações fracas. Por uma visão do universo terreno e sagrado como sendo arbitrário e manipulável por meio do jogo das relações entre os homens e as entidades do panteão sagrado, benéfico ou malévolos. Finalmente uma ética ritualística de barganhas entre favores e poderes, sem maiores obrigações de participação na vida religiosa do grupo e sem deveres de conduta social devidos à adesão religiosa.

Por seu turno, o Pentecostalismo caracteriza-se por uma forte crença monoteísta em uma única divindade; por um sistema de crenças ia identidade do fiel aos cânones de sua adesão religiosa<sup>7</sup>.

Por opostas que sejam estas duas agências de afiliação (o termo é dos autores), elas atraem quase indiferentemente fiéis das mesmas classes sociais, das mesmas extrações de cultura, das mesmas origens regionais. Não importa aqui discutir as razões encontradas para explicar porque os mesmos tipos de sujeitos buscam, em estilos tão antagônicos de sistemas de sentido, de conduta e de oferta de bens religiosos dirigidos à felicidade cotidiana ou à salvação eterna, a solução de suas aflições. E não apenas isto, convenhamos, mas o encontro de um lugar de devoção e de partilha religiosa da vida. Mais ainda. Pois devemos considerar com cuidados especiais estas supostas diferenças. Estas supostas oposições, tão ao nosso gosto de antropólogos.

O próprio jogo actancial entre pessoas do bem (Deus Pai, Jesus Cristo) e do mal (Satã, “o Diabo”, a multidão, nominada ou não, dos demônios) toma toda uma forma teatral nos ritos de cura divina que, em certos momentos, pouco tem a ver de diferente com o que acontece em uma sessão de luta entre espíritos na Umbanda. De fato, a tal ponto a própria pessoa malévolos do Diabo é tão forte e tão absolutamente essencial na lógica de crenças, afetos e cultos pentecostais, que mais do que um agente do mal e um oposto absoluto à pessoa de ao poder de Jesus Cristo, ele se converte no operador central e no ator principal através de quem, afinal, tudo acontece<sup>8</sup>.



*Casal da Irmandade Religiosa na Festa de São Benedito, Itapira (SP).*

Importa considerarmos o fato universal de que uma transformação atualizadora do universo religioso no Brasil não observa uma tendência única de variações, mas, ao contrário, diferencia alternativas de composição confessional por meio de seqüências de estilos e de sistemas religiosos, real ou aparentemente opostos, desde o ângulo da lógica da crença, do estilo do culto e da ética social derivada. Assim sendo, se estas idéias fazem sentido, podemos supor que continuamente acontece que tanto na variação modernizante das religiões tradicionais, quanto no advento e na incorporação de neo-religiões estrangeiras ou autóctones a um múltiplo cenário de escolhas confessionais, há uma tendência acentuada à reiteração de sistemas religiosos consagrados, de maneira contínua aberta ao surgimento simultâneo e a uma moderada difusão de unidades de crença de “estilo pentecostal”, por oposição aos seus equivalentes de “estilo umbanda”.

Nesse sentido, o Catolicismo parece ser a religião com a mais aberta capacidade de ajustamento aos “novos tempos”, embora seja a confissão religiosa que mais “perde fiéis para as outras”. Quando observada de perto, vemos como ela se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do Catolicismo.

Uma pessoa adepta da *Congregação Cristã no Brasil* quase só pode, na prática, variar entre um ou dois estilos muito próximos de identidade religiosa e de vivência de sua religião, dentro e fora do âmbito direto da comunidade religiosa. Não há subestilos, não há um gradiente flexível de “modos-de-ser-da-Congregação” e, principalmente, não há lugar a um par de opostos como as *comunidades eclesiais de base* e a *renovação carismática católica*.



*Rei e Rainha da Festa de São Benedito, Machado (MG).*

Toda a associação entre classe social e opção religiosa diz sempre meias verdades. Que eu possa aqui, por um momento, ousar as minhas. No presente momento, as pessoas e famílias do que nos acostumamos a chamar no Brasil de “as classes trabalhadoras”, ou a que se dá nas Comunidades Eclesiais de Base o nome de “excluídos e marginalizados”, restam as opções entre: permanecer “católico”, converter-se a uma confissão evangélica (quase sempre pentecostal, cada vez mais raramente não-pentecostal), voltar-se para ou manter-se em algum sistema religioso de possessão (mais os de tradição afro-brasileira do que o Espiritismo Kardecista), transitar entre confissões e igrejas e, finalmente, preservar um moderado agnosticismo confessional. De outra parte, entre as pessoas de classes médias para cima, o leque de opções visíveis é extraordinariamente mais aberto<sup>9</sup>. Afora todas as escolhas anteriores, todo um leque de vocações individuais ritualmente partilhadas está aberto e disponível. E, cada vez mais, ele oferece alternativa inclusive bastante heterodoxas, do ponto de vista, por exemplo, das tradições familiares de origem da maioria das pessoas.

Vimos o tempo todo que vivemos hoje em dia um tempo de história e cultura com duas características essenciais: a) do ponto de vista de cada um de nós, individualmente, há uma abertura crescente em direção à individualidade, aos direitos pessoais de opção e compromisso de tal sorte que cada vez mais a obrigação social (familiar, parental, comunitária etc.), de “ser religioso” e “ser desta religião”, desloca-se aos poucos, e mais nas cidades do que no campo, para o direito individual de “fazer-se religioso”. De escolher a sua adesão confessional e um modo ou um feixe pessoalmente significativo de modos interligados de

viver (menos quando se ingressa por conversão em uma religião de tipo sectário); b) do ponto de vista objetivo, o cenário das religiões abre-se ao movimento a possibilidade crescente de transformações e a uma conseqüente diversidade. Aos poucos uma hegemonia católica estende-se em culturas tradicionalmente cristãs-católicas um universo multiconfessional entre tipos de religiões e de agências religiosas em concorrência, em conflito, em aliança e também em diálogo. É bem certo que todo este movimento de novidade sobre a tradição e de re-tradicionização religiosa da novidade, tende a operar entre dois pólos opostos: o de sistemas de sentido voltados para ou estrategicamente obrigados a um diálogo teórico e prático, como escolha criadora de toda uma teologia do outro *versus* o de sistemas carentes de sentido de exclusividade, sectários e fechados. Afinal, o mundo das religiões não é muito diferente, pelo menos no que toca este ponto, do das ciências ou mesmo do dos negócios.

Para além da religião, o tempo cultural em que vivemos e para onde nos dirigimos, inclui cada vez mais um número maior de estilos de espiritualidades, de outros sistemas de sentido, de combinações pessoais e coletivas de saberes e valores que não apenas permitem, mas obrigam a própria pessoa-religiosa a interações de sentido, a integrações de escolhas, a indeterminações de seu próprio destino como um indivíduo e uma identidade.

Eis um dilema: tudo muda, mas tudo permanece mais ou menos igual. Anunciou-se em séculos e décadas passadas o “fim da religião” e a “morte de Deus”! Ei-los vivos por toda a parte e gozando de boa saúde. A religião convive com ciências e as ideologias e não parece perder terreno, mas antes revigorar-se e abrir-se a um mundo de idéias e de desafios humanos sem dúvida mais difícil do que os “mundos culturais” que nos antecederam. Ao contrário, os imaginários do sagrado parecem hoje mais resistentes às crises da pós-modernidade do que as ciências e as ideologias. O surgimento de tantas outras formas de pensar, de sentir e de traduzir isto de muitas maneiras, tem criado inúmeras novas alternativas de conversão e “descoberta”, de adesão religiosa e de afiliação confessional. Isto acontece dentro e fora dos círculos mais marcados pela religião, como vimos aqui. Este fenômeno de retorno ao sagrado, revestido agora de uma extraordinária plasticidade, de um antes impensável poder de criação e de diferenciação, envolve pessoas, grupos sociais e comunidades culturais as mais diversas. Poucas seriam as regras que poderiam ser dirigidas com algum acerto a uma única categoria de atores sociais.

Uma idéia neste mesmo sentido sugerida por Manuela Cantón Delgado deve ser citada aqui.

O previsto “ocaso” do sagrado tem uma outra leitura, também ela em meios termos: aquela segundo a qual o processo de modernização e o de secularização constituem um binômio indissociável. A América Latina se propõe como um imenso espaço no qual a suposta modernização (seja ela o que for) não apenas mostra-se incapaz de liquidar os movimentos convercionistas, como

parece mesmo propiciá-los. Neste sentido, a criatividade religiosa contemporânea não deveria ser explicada a partir dos supostos fracassos dos ideais da modernidade, senão que desde esta mesma modernidade, que foi ingenuamente assimilada a uma perda irreversível de presença do religioso, enquanto o religioso se assimilava-reduzia ao eclesiástico<sup>10</sup>.

Ora, sem que isto queira representar uma supervalorização do que chamei até aqui de sistemas de sentido religiosos, uma ousada questão poderia ser mesmo levantada agora. Já não se trata de procurar a todo o momento estabelecer quais e em que medida certos fatores e determinantes políticos, econômicos ou de natureza semelhante atuam sobre a lógica e o ritmo das existências, das relações e das transformações no campo múltiplo e difuso das religiões. Talvez importe reverter a pergunta. Como e de que maneira o fenômeno religioso constitui possivelmente – e hoje, mais talvez do que no passado – o eixo dos degraus mais profundos desde onde as lógicas, os imaginários e os preceitos de sentido e de valor de outras instâncias da vida social são produzidos, postos em vigência e transformados? Pois não é, a meu ver, que apenas a religião, as espiritualidades e as suas intercombinações estão vivas e tenham atravessado os tempos da modernidade e da pós-modernidade com um vigor surpreendente, no Brasil e nos Estados Unidos, na Espanha e na Argélia. Tais sistemas de pensar a vida e viver o pensamento recriam hoje um poder vigente de presença em todas as esferas da história e do cotidiano que apenas uma interpretação muito estrita do que seja a religião e o ser-religioso hoje entre nós, pode considerar como algo de menor importância e como algo cuja razão de ser e se transformar está sempre situada fora dela mesma.

## Notas

1 Ver Leilah Landim (org.), *Sinais dos tempos e tradições religiosas no Brasil*, São Paulo, Instituto de Estudos da Religião –ISER, 1989.

2 Uma pesquisa do Instituto Gallup, publicada em março de 1990, envolvendo respostas não-estimuladas, revela uma porcentagem de 76,4% de católicos romanos; 8,5% de protestantes ou evangélicos, incluídas aí as confissões pentecostais, 4,6% de espíritas kardecistas, 0,4% de adeptos de religiões de origem afro-brasileiras (candomblé, umbanda, tambor de mina, xangô e outras); 0,2 de budistas e finalmente, 9,2% de pessoas que se reconhecem como “sem-religião”. Outras várias religiões teriam apresentado cifras quase invisíveis.

Com respostas estimuladas, dois anos depois, uma pesquisa semelhante, realizada pelo mesmo Instituto Gallup, revelou dados que alteram de maneira surpreendente, para muitos, os números da pesquisa posterior. Os católicos descem para apenas 58,8% (com o que as autoridades eclesiásticas não concordam em absoluto), os evangélicos descem para 5,6 (idem, com imensas ênfases entre os pentecostais), os espíritas vão para 3,5% (curiosamente divididos então entre “espíritas científicos” e “espíritas cristãos”); os adeptos dos cultos afro crescem para 1,5% e os “sem-religião” dobram o número e atingem 18,7%.

Algumas outras investigações semelhantes, no entanto, realizadas por instituições confiáveis, colocam os católicos entre 78% e 85%, elevam os evangélicos para algo entre 10% e 20%, com uma crescente proeminência dos pentecostais e, hoje em dia, das igrejas de cura divina e de teologias populares do sucesso, e alteram as cifras de outras confissões religiosas.

- 3 Para ser fiel a um cenário bastante multiforme, quero lembrar aqui um sistema classificatório sugerido por Olga Gudolle Cacciatore, em seu *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*, entre as páginas 22 e 23. Dentro de uma escala de tempos, ela começa pelos cultos indígenas anteriores à chegada dos conquistadores e, a seguir, anota os sistemas como o da *Pajelança*. Entre os sistemas religiosos de origem e tradição afro-brasileira, reconhece, diacronicamente, os seguintes: a) *Candomblés de origem sudanesa* (de tradição *Nagô*, de tradição *Jeje-Nagô*, de tradição *Mina-Jeje – Casa das Minas*, e de tradição *Muçumirim (muçulmano)*); b) *os candomblés de origem Bantu*, a partir do século XIX; c) *os cultos de Nagô e de Pajelança (Candomblé de Caboclo)* e os cultos de tradição Angola-Congo, como o *Toré* e o *Catimbó*, do Nordeste e do Norte do País; d) *A Macumba*; e) *a Umbanda típica do Rio de Janeiro*, já como mescla da *Macumba Primitiva*, do *Catolicismo*, do *Espiritismo Kardecista e do Oocultismo*, e a *Macumba Transformada*, como a *Quimbanda*; f) os cultos de *Umbanda* cruzados com o *Candomblé*, ou tendentes a mesclas com o *Espiritismo Kardecista (Umbanda de Branco ou Umbanda de Caritas)*.
- 4 Mas chama a atenção a maneira como hoje as pequenas novas e mínimas igrejas de Cura Divina, ao estabelecerem as religiões de possessão e os agentes rituais dos cultos de tradição afro-brasileira como os seus inimigos prioritários, acabam por gerar uma retórica de combate e uma simbologia ritual quase equivalentes.
- 5 Luis Eduardo Soares escreveu dois artigos cuja leitura será de uma boa importância aqui. Foram ambos publicados no *Sinais dos tempos e Tradições religiosas no Brasil*, já citado aqui. Um deles aborda justamente a questão sumarizada acima: “Religioso por natureza – cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil (pp. 121-144). O outro envolve um dos melhores estudos sobre as religiões amazônicas centradas na ingestão ritual da Ayuasca: “Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa” (pp. 265-274).
- 6 Atrasada quanto a este aspecto, quando comparada com a *Assembléia de Deus* de anos atrás, ou a *Igreja Universal do Reino de Deus* de agora, finalmente começam a surgir e a se propagar pelo Brasil, sacerdotes católicos liberados pela hierarquia (não sem problemas, conselhos e divisões) para uma propaganda proselitista da fé ao estilo mais agressivo. Surgem aqui e ali sacerdotes carismáticos com um grande poder de atração sobre multidões de fiéis. O caso atual mais notável é o padre Marcelo Rossi, de São Paulo. Suas missas e pregações em lugares públicos chegam a atrair quarenta mil fiéis, de acordo com as manchetes dos jornais. Divulgador de um “terço bizantino” e difusor de velhas e novas práticas carismáticas de prece, os seus livros estão entre os mais vendidos entre os de teor religioso.
- 7 Remeto o leitor a *Dois respostas à aflição – Umbanda e Pentecostalismo*, publicado no n. 6 de *Debate e Crítica*, jul. 1975, pp. 75-94.
- 8 A este respeito, em um artigo mais ou menos recente, Otávio Alves Velho oferece uma interpretação que me parece bastante oportuna. Ele diz o seguinte: “A oposi-

ção radical entre as figuras de Deus e do Diabo, no caso do pentecostalismo, ao invés de maniqueísta, parece interpretável como sendo um veículo e operador que hoje – com o chamado neopentecostalismo – pode ser acionado para fornecer a garantia necessária, por uma espécie de *troca*, para desfazer *outros* dualismos e essencialismos (sem falar das culpas). Isso se daria na forma de uma disputa de posições, vivenciada como busca de permanentes tomadas de *posse*, que constitui verdadeira *guerra*, total e de movimentos”. Ver: *Globalização: Antropologia e Religião*, p. 143.

9 Sempre é indispensável levar em conta que o quebra-de-braço entre a ortodoxia e a heterodoxia tende a ser vencida, cada vez mais, por este segundo lado. Isto é verdadeiro pelo menos de um ponto de vista católico. Mesmo entre os fiéis mais ortodoxos, mais criteriosamente praticantes, quantos e quais são aquelas e aqueles que de fato observam em seus imaginários de fé e em suas normas cristãs de vida todo o repertório das doutrinas canônicas? Em uma pesquisa realizada no País e, sobretudo, no Rio de Janeiro, foi revelado que um número próximo a 45% das pessoas que se declararam “católicas”, declararam também aceitarem alguma modalidade de “crença reencarnacionista”. Ora, sabemos todos que a reencarnação, eixo do que se chama costumeiramente no Brasil de “Doutrina Espírita”, é absolutamente condenada pela ortodoxia canônica católica. Na história do Catolicismo no País, durante anos e anos entre fins do século passado e meados do presente, autoridades eclesiásticas sustentaram um verdadeiro combate ideológico contra o Espiritismo Kardecista e contra toda e qualquer imaginário de tipo reencarnacionista. Passados tantos anos, um crescente “desejo de reencarnação” ronda o imaginário dos católicos de qualquer setor das culturas no Brasil. Isto é verdadeiro não apenas para as pessoas cujo cotidiano está sempre muito próximo das religiões de possessão (como estar longe delas na Bahia, por exemplo?), quanto para católicos eruditos mais e mais aproximados de imaginários e sistemas de sentido “orientais” e “esotéricos”. De resto, até onde tenho um conhecimento pessoal, entre budistas e adeptos difusos da Nova Era, praticamente todas as crenças e práticas de velhas e novas religiões e espiritualidades autóctones ou imigrantes, são, de algum modo, adeptas de algum estilo de esperança-na-reencarnação.

10 Ver “Evangelismo Gitano y Creatividad Religiosa”, *Antropologia*, n. 14, 1998, p. 48.

## Bibliografia

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Crença e Identidade – campo religioso e mudança cultural*. Trabalhos em Antropologia, Campinas, IFCH, Unicamp, 1988.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.
- CANTÓN, Manuela Delgado. “Evangelismo Gitano y Creatividad Religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión”. *Antropologia n. 14*, Madrid, 1997, pp. 45-72.

- FRY, Peter e HOWE, Gary. “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”. *Debate e Crítica* n. 6, São Paulo, 1975, pp. 75-94.
- LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos – tradições religiosas no Brasil*. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1989.
- SOARES, Luis Eduardo. “Religioso por Natureza”. Em *Sinais dos Tempos, op. cit.*, 1989, pp. 121-144
- SOARES, Luis Eduardo. “O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa”. Em *Sinais dos Tempos, op. cit.*, 1989, pp. 265-274.
- VELHO, Otávio Alves. “Globalização: antropologia e religião”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 3, n. 1, 1997.
- PPGAS – Museu Nacional, Universidade do Rio de Janeiro, pp. 133-154.

*Carlos Rodrigues Brandão* é antropólogo, e atualmente é professor colaborador voluntário do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É pesquisador associado do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (Nepam) e do Centro de Estudos de Agricultura (Ceres). Tem várias obras publicadas sobre educação, antropologia e religião.

Texto recebido e aceito para publicação em 2 de outubro de 2004.